

Francisco de Quevedo. Poeta i filozof polityczny

Francisco de Quevedo. Poet and Political Philosopher

Abstract:

Francisco de Quevedo (1580–1645) was Spanish nobleman, politician, writer and political thinker. His most important political works are *La política de Dios, y gobierno de Cristo* (1626; eng. “The Politics of the Lord”) and *La vida de Marco Bruto* (1644; eng. “The Life of Marcus Brutus”). De Quevedo described his political thing in these letters in which he emphasized the role of the ruler’s responsibility. De Quevedo dealt with the issue of admissibility of resistance to power and tyrannicide when the king does not fulfill his duties. Also, following the example of saint Thomas Aquinas, he saw in the king a follower of Christ. For this reason, Jesus’s deeds were the basis for his reflection.

Keywords: duties of the king; tyrannicide; reason of state; tomism; Spanish golden age

Słowa kluczowe: obowiązki króla; tyranobójstwo; racja stanu; tomizm; hiszpański złoty wiek

Francisco de Quevedo to jeden z hiszpańskich filozofów politycznych doby złotego wieku, których myśl w Polsce nie doczekała się szerszego omówienia. W ostatnim półwieczu wspomniany był przede wszystkim jako twórca szeregu dzieł literackich, ale jego myśl polityczna pozostała praktycznie niezbadana, co jest znacznym brakiem w polskim dyskursie naukowym, zwłaszcza że najważniejsze spośród filozoficzno-politycznych dzieł tego autora – *Polityka Boża* – doczekało się przekładu na nasz język już siedem lat po pierwszej hiszpańskiej edycji, ale od tego czasu nie było wznawiane.

Życie i działalność Francisca de Queveda (1580–1645) przypada na kulminację epoki nazywanej złotym wiekiem Hiszpanii, który był okresem rozkwitu kultury rządzonego przez dynastię Habsburgów królestwa, ale jednocześnie okresem schyłku

jego potęgi politycznej¹. W tym czasie powstał szereg utworów o charakterze parenetycznym, w których omawiano kwestie związane z wychowaniem i postępowaniem dobrego władcy. Do tego typu dzieł można zaliczyć między innymi XVI-wieczne pisma, takie jak *Zegar monarchów* Antonia de Guevary², oraz liczne teksty o charakterze antymakiawelicznym, wśród których na szczególną uwagę zasługują późniejsze, XVII-wieczne traktaty Diega de Saavedry Fajardo i właśnie Francisca de Queveda³, będące jednocześnie wyrazem chrześcijańskiego neostoicyzmu⁴ i odnoszące się do sytuacji politycznej w kraju, w którym monarchowie coraz częściej rezygnowali z udziału w rządach na rzecz swych faworytów. W sposób szczególny sprzeciw wobec takiego stanu rzeczy ujawnia się właśnie w twórczości Francisca de Queveda.

Ten urodzony 14 września 1580 roku w Madrycie potomek rodziny szlacheckiej odebrał staranne wykształcenie. Studiował najpierw na uniwersytecie w Alcalá, a następnie w Valladolid. Znał języki klasyczne oraz francuski i włoski, a jednocześnie posiadał szeroką wiedzę z zakresu filozofii, fizyki, matematyki i teologii⁵. Szczególne znaczenie ma przy tym erudycja de Queveda, który był pierwszym Hiszpanem znającym eseje Montaigne'a⁶. Już w młodości, zwłaszcza po roku 1606, zajmował się głównie działalnością literacką, a następnie został sekretarzem Pedra Téllez-Giróna, księcia Osuny, dzięki czemu dwukrotnie przebywał we Włoszech. Po śmierci Filipa III i aresztowaniu księcia w roku 1621 powrócił do działalności literackiej. To właśnie w latach 20. i 30. XVII wieku powstała większość dzieł de Queveda. Sytuacja pisarza zmieniła się jednak w roku 1639, kiedy to z powodu anonimowej publikacji będącej krytyką Gaspara de Guzmána hrabiego de Olivaresa (pierwszego ministra Hiszpanii w latach 1618–1643) został uwięziony w klasztorze. Zwolniono go w roku 1643. Resztę życia spędził w swym rodzinnym majątku Torre de Juan Abad. Zmarł 8 września 1645 roku⁷. Pamiętany jest

¹ Por. A. del Rio, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1: *Od początków do 1700 roku*, tłum. K. Piekarec, Warszawa 1976, s. 371–372.

² Zob. M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia, czyli rzecz o hiszpańskich zwierciadłach książąt*, [w:] M. Karhut (red.), *Studia z historii i kultury krajów języka hiszpańskiego. Refleksje młodych hispanistów. Biblioteka polsko-iberyjska*, t. 16, Lublin 2020, s. 96–109.

³ A. del Rio cytuje współczesnego badacza makiawelizmu, Giuseppe Prezzoliniego, który pisał: „Podczas gdy we Francji [...] ziarno rzucone przez Machiavellego trafiło na jałowy grunt, w Hiszpanii machiawellizm wzbudził najenergiczniejszy i jak na owe czasy najbardziej swoisty opór”, A. del Rio, op. cit., s. 409.

⁴ B. Baczyńska, *Historia literatury hiszpańskiej*, Warszawa 2014, s. 215; M.P.O. Morford, *Stoics and Nestoics. Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton 1991, s. 169.

⁵ A. Fernández-Guerra y Orbe, *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas colección completa*, t. 2, Madrid 1859, s. 625–627.

⁶ H. Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford 1972, s. 22.

⁷ Więcej o biografii de Queveda zob. np. P. Jauralde Pou, *Francisco de Quevedo (1580–1645)*, Madrid 1998.

w pierwszej kolejności jako autor szeregu dzieł literackich, takich jak przetłumaczone na język polski *Sny (Los Sueños)*, *Godzina dla każdego, czyli fortuna mózgiem obdarzona (La hora de todos y la Fortuna con seso)*⁸ i powieść łotrzykowska *Żywoć młodzika niepocziwego imieniem Pablos, czyli wzór dla obieżyświatów i zwierciadło filutów*⁹. Ponadto pisał także dzieła polityczno-filozoficzne. Spośród nich szczególne znaczenie miały *La España defendida*¹⁰, *Política de Dios*¹¹, *La rebelión de Barcelona ni es por el gueño ni es por el fuero*¹² oraz *Vida de Marco Bruto*¹³.

W szczególności w pierwszej i ostatniej z wymienionych prac de Quevedo opisał swoją koncepcję monarchii katolickiej oraz poglądy dotyczące niezwykle ważnego problemu, jakim w wieku XVII było tyranobójstwo – z jednej strony pochwalane przez niektórych myślicieli, zwłaszcza przez Juana de Mariana¹⁴, z drugiej w coraz większym stopniu potępiane zarówno przez katolickich, jak i protestanckich autorów inspirujących się myślą augustiańską, która zdobywała coraz większą liczbę zwolenników¹⁵. Przed przystąpieniem do opisu samej myśli monarchistycznej de Quevedo warto poświęcić kilka słów pozostałym jego dziełom.

La España defendida jest utworem o charakterze polemicznym. Została w nim zawarta obrona honoru Hiszpanii, którego zdaniem de Quevedo nie chce bronić żaden inny Hiszpan. Iberyjskie królestwo zostaje tutaj ukazane jako państwo bogate, zasobne i mające starożytne tradycje. Autor pisze również o pięknie języka hiszpańskiego. Poza aluzją do Escorialu nie występują tutaj jednak nawiązania do sztuki¹⁶. Przez de Quevedo piszącego *La España defendida* przemawia patriotyzm i przywiązanie do monarchii, a także głęboka autentyczna pobożność, czy też raczej starożytna cnota określana

⁸ F. de Quevedo, *Sny. Godzina dla każdego, czyli Fortuna mózgiem obdarzona*, tłum. K. Wojciechowska, wstęp i oprac. K. Piekarec, Warszawa 1982.

⁹ F. de Quevedo, *Żywoć młodzika niepocziwego imieniem Pablos, czyli wzór dla obieżyświatów i zwierciadło filutów*, tłum. K. Wojciechowska, wstęp i oprac. P. Sawicki, Warszawa 1978; por. A. del Rio, op. cit., s. 316, 318, 399–400; B. Baczyńska, op. cit., s. 211–212, M. Strzałkowa, *Historia literatury hiszpańskiej. Zarys*, Wrocław 1966, s. 138.

¹⁰ F. de Quevedo, *España defendida*, oprac. R. Selden, „Boletín de la Real Academia de Historia” 1916, t. 69, s. 140–182; zob. też A. Azaustre Galiana, *Estructura y argumentación de España defendida, de Francisco de Quevedo*, „Bulletin Hispanique” 2012, nr 1, s. 117–152.

¹¹ Dzieło ukończone w 1617 r., wydane w roku 1626, przekład polski w roku 1633, F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s.l. 1633.

¹² F. de Quevedo, *La rebelion de Barcelona ni es por le gueño, ni es por el fuero*, [w:] F.A. Fernandez-Guerra y Orbe (red.), *Obras de D. Francisco de Quevedo Villegas*, t. 1, Madrit 1876, s. 281–286.

¹³ F. de Quevedo, *The controversy about Resistance and Non-resistance. Discuss'd in Moral and Political Reflexions on Marcus Brutus, who slew Julius Caesar in the Senate House*, London 1710.

¹⁴ J. Laures S.J., *The Political Economy of Juan de Mariana*, New York 1928.

¹⁵ Zob. np. J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, wstęp Z. Izdebski, Warszawa 1958, s. 284–288.

¹⁶ F. de Quevedo, *España defendida*, oprac. R. Selden, Madrit 1916, s. 12.

jako *pietas*, oznaczająca nie tylko pobożność, ale również przywiązanie do tradycji i szacunek dla przodków. Robert Seldern Rose, który przygotował opracowanie tekstu z 1916 roku, stwierdza wręcz, że de Quevedo przymykał oczy na problemy ówczesnej Hiszpanii. Opinia ta nie może jednak zostać rozciągnięta na pozostałe dzieła polityczne opisywanego autora.

Szereg nawiązań do ojczyzny pojawia się także w utworach literackich de Queveda, na przykład w sonecie *Miré los muros de la patria mía* (pl. *Spojrzałem na mury mej ojczyzny*), w którym poeta wyraża żal z powodu jej słabości¹⁷. Natomiast w sonecie *Un godo, que una cueva en la montaña* (pl. *Pewien Got, co jaskinię miał w górach*) sprzeciwia się antyhiszpańskiej propagandzie, a w *Epístola Satírica y Censoria contra las costumbres presentes de los castellanos escrita al conde-duque de Olivares* (pl. *Epistoła satyryczna i krytyczna do hrabiego-księcia Olivaresa*) – nadużyciom dokonywanym przez urzędników, co oznacza, że chce bronić swego kraju nie tylko przed wrogami zewnętrznymi, ale także wewnętrznymi, jakimi są właśnie źli przedstawiciele władzy oraz królewscy faworyci¹⁸. Największego zewnętrznego wroga Hiszpanii de Quevedo widzi natomiast w kardynale Richelieu, pierwszym ministrze króla Francji Ludwika XIII, który sprzymierzył się z protestantami przeciwko katolickiej monarchii. Pisarz postrzega francuskiego męża stanu jako bezwzględnego polityka, który prawdopodobnie jest człowiekiem opętanym jak Judasz¹⁹. Taki sposób ukazania kardynała związany jest z tym, że rządzona przez niego Francja w trakcie wojny trzydziestoletniej sprzyjała protestantom, a następnie, już po publikacji przez de Queveda *Polityki Bożej*, przystąpiła do konfliktu po ich stronie²⁰. Skądinąd należy zauważyć, że w ówczesnych hiszpańskich pismach politycznych krytykowanie Francji było dość typowe. Również Diego de Saavedra Fajardo, autor kolejnej rozprawy traktującej o postępowaniu dobrego księcia katolickiego, często szukał antywzorców właśnie w państwie rządzonym wówczas przez Burbonów, wspominając choćby o królu Franciszku I Walezjuszu, który łamał zawarte traktaty²¹ i zawarł sojusz z Turcją przeciwko Habsburgom²². W prohiszpańskie tony de Quevedo uderza także w *La rebelión de Barcelona ni es por el güevo ni es por el fuero*. Wyżej wymienione dzieła nie mają jednak większego znaczenia dla rekonstrukcji myśli monarchistycznej de Queveda, ale ukazują tego autora jako człowieka kochającego swój kraj i gotowego walczyć o jego dobre imię

¹⁷ A. del Rio, op. cit., s. 394, 405; B. Baczyńska, op. cit., s. 180.

¹⁸ A. del Rio, op. cit., s. 406; w kontekście motywów politycznych w poezji de Queveda zob. też M.A. Candelas Colodron, *Política en los versos de Quevedo*, „Studi Ispanici” 2011, s. 51–65.

¹⁹ D.F.A. Lugo, *Quevedo contra Richelieu*, „La Parinolla” 2009, nr 13, s. 167–182.

²⁰ H. Kamen, *Imperium hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku*, tłum. T. Prochenka, Warszawa 2008, s. 405.

²¹ D. de Saavedra Fajardo, *Le prince chrestien et politique*, t. 2, Paris 1668/Amsterdam 1670, s. 396.

²² Ibidem, s. 403.

choćby piórem. Negatywne podejście do rządów faworytów nie zjednało jednak de Quevedowi sympatii na królewskim dworze, a satyra, jaką napisał przeciwko hrabiemu de Olivaresowi, przyczyniła się do jego uwięzienia. Należy tutaj jednak zaznaczyć, że w późnych pracach de Queveda negatywny stosunek do faworytów trudno uznać za rodzaj resentymetu, ale (podobnie jak we wcześniejszych) raczej za niezwykle ważny element doktryny monarchistycznej autora²³.

Najważniejszym spośród dzieł filozoficzno-politycznych, w których hiszpański myśliciel przedstawia swoje koncepcje monarchistyczne, jest wspomniana już, napisana w 1617 roku, a wydana po dziewięciu latach, *Polityka Boża*²⁴. Z wydaniem tej publikacji wiązały się liczne problemy z cenzurą zakończone interwencją kanclerza Hiszpanii w obronie dzieła. Pokłosiem tych perypetii jest tekst pod tytułem *Do ciemnych doktorów, którzy szczypają, a nie czytają*. Sam tytuł stanowi nawiązanie do popularnych zwłaszcza w XVI wieku *Listów ciemnych mężów*. Tytułowi „ciemni doktorzy” w świetle tej polemiki, krytykując dzieło de Queveda, targają się „jak mole” na cnotę i sprawiedliwość. Autor zwraca się tutaj także do władców słowami:

Dusze, które Chrystus Pan odkupił krwią swoją i przykładem, i nauką wyniósł, lekceście sobie uważyli. Weźmiecie prędko zapłatę, taką jaką biorą konfederaci przeciwko Bogu, i karać was będą jako rebelianty. Uprzedzi zatem karanie koniec wasz i ze snu wzbudzi presumcja wasze. Zapalczywość Boża przy karaniu waszym wystawi eksperycję dla drugich, którzy po was następują.

Będziecie mieć imię od tyraństwa i tak jako tyranów pójdzie pamiątka wasza na potomne czasy, hańbiąc i osławiając kości wasze i po historiach będą z was brać przykłady wzgorszenia.

Bądźcie posłuszni mądrości, która usta otworzywszy przez Salomona poczyna do was mówić głosem wielkim: Miłujcie sprawiedliwość, którzy się mię sądzicie. Naśladujcie Chrystusa i gdy książeczkę moją czytacie, jego słuchajcie, albowiem ja w tej książce mówię takim piórem, które stoi za języków wiele²⁵.

Już w tym cytacie widoczny jest rygoryzm moralny de Queveda oraz to, że autor w sposób niezwykle poważny traktuje monarszą funkcję i twierdzi, iż władca, który nie spełnia jej w sposób odpowiedni, grzeszy, choć oczywiście jego zdaniem król Hiszpanii jest rządcą, któremu nie można postawić żadnego zarzutu. Pomimo pochwał wobec monarchy oraz ustroju Hiszpanii (o czym będzie mowa w dalszej części artykułu) jest

²³ Szczególna rola tego elementu myśli de Queveda podkreślona jest m.in. w kolejnych anglojęzycznych publikacjach poświęconych problemowi, zob. A. Feros, *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III. 1598–1621*, Cambridge 2006, s. 1, 238–239.

²⁴ A. Feros, *Monarchs and favourites*, [w:] R.L. Kagan, G. Parker (red.), *Spain, Europe and the Atlantic*, Cambridge 2002, s. 43.

²⁵ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s.n.

rzeczą pewną, że przed publikacją w dziele doszło do jakichś przeróbek, usunięcia kontrowersyjnych fragmentów, na co wskazują pojawiające się nieco dalej słowa samego de Queveda: „[Książka ta] moja jest własna, oprócz tych omyłek, które miała z ręki cudzej”²⁶.

Dzieło dedykowane jest królowi Filipowi IV, a sama dedykacja stanowi w równym stopniu pochwałę władcy, co ustroju Hiszpanii ze szczególnym uwzględnieniem tego, że w Królestwie Iberyjskim od wieków istnieje ciągłość sprawowania władzy, na co autor zwraca uwagę, wspominając przy tym o dokonaniach przodków władcy, w szczególności Karola I (który jako cesarz panował jako Karol V)²⁷. W ten oto sposób de Quevedo już na pierwszych stronach swego dzieła ukazuje jedną z największych zalet monarchii dziedzicznej, a mianowicie zapewnienie stabilności, co skądinąd było doceniane przez znaczną część ówczesnych filozofów politycznych, często nawet odległych od katolickiej ortodoksji²⁸.

W dalszej części wstępu de Quevedo wspomina o cenzurze, przez jaką przeszła jego publikacja²⁹. Wszystko to tworzy autokreację autora jako człowieka, który ze względu na umiłowanie cnót chrześcijańskich jest prześladowany przez siebie współczesnych, co w pewnym stopniu jest zgodne z prawdą, choć na problemy de Queveda większy wpływ miał sposób eksplikacji jego poglądów niż ich treść, co jest dostrzegalne już we wspomnianych, dość ostrych słowach zawartych we wstępie, zawierających jednak przesłanie dość oczywiste.

Cała *Polityka Boża* opiera się na założeniu, że Bóg, przewidując odejście władców od zasad dobrego rządzenia, umieścił w Piśmie Świętym rozliczne wskazówki, jak należy władać. Dzieło poza tym, że opisane są w nim koncepcje dotyczące kształtu monarchii i roli monarchy oraz porady dotyczące sprawowania władzy, jest przy tym jednocześnie traktatem o charakterze typowo religijnym, w którym zamieszczony jest szereg rozważań o Chrystusie Królu.

Głównym tematem *Polityki Bożej* jest jednak sprawowanie władzy. De Quevedo prowadzi dość szczegółowe rozważania dotyczące przede wszystkim poprawnego sposobu postępowania władcy, za przykład biorąc czyny Jezusa. Postawienie w centrum rozważań postaci historycznej jest dość częste w ówczesnych hiszpańskich pismach politycznych określanych mianem zwierciadeł książąt. Wcześniej Antonio de Guevara w *Zegarze monarchów* za wzorzec dobrego monarchy wziął Marka Aureliusza³⁰, a Juan Marquez w *El Gobernador Cristiano deducido de las vidas de Moisés y Josué, príncipes del*

²⁶ Ibidem, s. a2.

²⁷ Ibidem, s.n.

²⁸ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, s. 564–568, 593.

²⁹ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. a2.

³⁰ Zob. M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia, czyli rzecz o hiszpańskich zwierciadłach książąt*, s. 96–109.

pueblo de Dios (1612) – Mojżesza i Jozuego³¹. *Polityka Boża* w pełni wpisuje się zatem w długą tradycję tego gatunku literackiego, zapoczątkowaną już w XIII wieku przekładem na język kastylijski zbioru opowiadań dydaktycznych pod tytułem *Kalila i Dimna*³², po którym nastąpił szereg dzieł oryginalnych, napisanych przez autorów pochodzących z Półwyspu Iberyjskiego, jak *Castigos y consejos a su hijo* czy *El conde Lucanor* autorstwa Juana Manuela, wnuka króla Ferdynanda III Świętego i bratanka Alfonsa X Mądrego³³. Utwory należące do tego nurtu prozy sapiencjalnej przybierały przy tym na przestrzeni wieków różne formy, mogły być na przykład zbiorami cytatów czy sentencji, ale także w ich skład mogły wchodzić alegoryczne opowiadania³⁴. Ostatecznie późne zwierciadła ksiąg zwykle składają się z esejów poświęconych różnym aspektom sprawowania władzy ze szczególnym uwzględnieniem przykładów historycznych i biblijnych, a często również mitycznych³⁵.

Stawiając w centrum swych rozważań Chrystusa, de Quevedo dostrzega wielką dysproporcję między nim a władcą ziemskim. Po pierwsze dlatego, że Chrystus jest nie tylko królem, ale także zwierzchnikiem innych królów, a żaden z ziemskich monarchów takiej funkcji nie pełni. Ziemski monarcha nie ma przy tym tak szerokiej władzy, gdyż zdaniem de Queveda rządy Boga są trojakie. Po pierwsze, sprawowane są w niebie, wśród aniołów. Taki rząd nie jest możliwy do osiągnięcia dla żadnego człowieka. Po drugie, Bóg ustanawia prawa i karze grzechy. W tym aspekcie ziemski monarcha naśladuje Boga, ale nie ma prawa występować przeciwko Jego przykazaniom. Po trzecie, Bóg rządzi całym światem i naucza monarchów, jak mają władać:

Zhołdował sobie świat wszystek [...]. Był królem ubogich [...]. Przyszedł, aby nauczał królów i przetoż często mawiał z kapłanymi i ze starszymi. Zastano go w kościele, gdy uczył doktorów. Powinien abowiem dobry król odważyć siebie samego dla nauki innych, i więcej waży, gdy on uczy, niż ktokolwiek inny, co niepodobna teraz czynić bez cudu. Wiedziała o tym mądrość

³¹ Zob. R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince: Anti-machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill NC 1990, s. 281.

³² B. Baczyńska, op. cit., s. 52.

³³ Ibidem, s. 53. Skądinąd również król Alfons X Mądry napisał dzieło pod tytułem *El Segunda Partida*, które jest zaliczane do parenetycznych egzemplów, por. I. Nanu, „*La Segunda Partida*” de Alfonso X el Sabio y la tradición occidental de los specula principum, praca doktorska obroniona na Universidad de Valencia 2013, https://www.academia.edu/2492265/La_Segunda_Partida_de_Alfonso_X_el_Sabio_y_la_tradici%C3%B3n_occidental_de_los_specula_principum_La_Deuxi%C3%A8me_Partie_d_Alphonse_X_le_Sage_et_la_tradition_occidentale_des_specula_principum_ [dostęp: 11.11.2020].

³⁴ M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia, czyli rzecz o hiszpańskich zwierciadłach ksiąg*, s. 96–109.

³⁵ Dotyczy to zwłaszcza dzieła Diega de Saavedry Fajardo, w którym pojawiają się nawiązania między innymi do mitu o Heraklesie czy też do wojny trojańskiej, zob. D. de Saavedra Fajardo, *Le prince chrestien et politique*, t. 1, s. 1.

Boga Ojca, gdy królów uczyła, na którego przykład stosuje się świat wszystek, ona to sama uczyniła i czynić umiała, i drugim tu naśladowanie nieomylnie podała³⁶.

W tym fragmencie zauważalne jest postrzeganie Chrystusa jako przykładu dla ludzi, a władcy – dla poddanych. Ten drugi aspekt był typową myślą pojawiającą się w pismach dotyczących sprawowania władzy³⁷. Takowe ujęcie stosowano też w opisie dziejów³⁸. Tutaj jednak jest to poszerzone o stwierdzenie, że również monarcha powinien w jak najwyższym stopniu naśladować czyny Chrystusa, gdyż w swym państwie jest jak Bóg³⁹. Takie ujęcie sprawy tworzy ramę dla dalszego podawania przykładów z życia Chrystusa w kontekście powinności Jego naśladowania przez monarchów ziemskich. Paralela między Chrystusem i królem implikuje zdaniem de Queveda interesującą tezę, a mianowicie, że skoro monarcha jest jak Chrystus, to jest podobny do Chrystusa także w jego ubóstwie⁴⁰. Taka analogia stanowi jednocześnie nawiązanie do mającego ogromny wpływ na myśl neostoicką Seneki, który w swym traktacie *O pocieszeniu do Polibiusza* pisał:

Również samemu Cesarowi, któremu wszystko wolno, z tego właśnie powodu wiele nie wolno. Snu wszystkich chroni jego czuwanie, wypoczynku wszystkich jego praca, przyjemności wszystkich jego trud, beczynności wszystkich jego pochłonięcie sprawami. Z chwilą, gdy Cezar poświęcił siebie samego całemu światu, przestał należeć do siebie i wzorem gwiazd, które bez chwili wypoczynku zawsze krążą po orbitach, nie wolno mu się nigdy, ani na chwilę zatrzymać, ani niczego czynić dla siebie⁴¹.

Oznacza to, że w gruncie rzeczy król, nawet nie rezygnując ze swych bogactw, jest ubogim, gdyż w rzeczywistości nawet jego życie nie należy do niego, ale do społeczności, którą rządzi.

W Hiszpanii takie podejście łączyło się również z założeniem, że władca powinien być zdystansowany wobec swoich poddanych oraz charakteryzować się spokojem

³⁶ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 18.

³⁷ Por. D. de Saavedra Fajardo, *Le prince chrestien et politique*, t. 2, s. 146.

³⁸ Por. W. Irving, *The Legend of Don Roderick*, [w:] *Spanish papers and the other*, Vol. 1, New York 1866, s. 9. W Polsce w tym kluczu w wieku XVIII i XIX interpretowano postępowanie królowej Bony, por. M. Śrama, *Czarna legenda królowej Bony w historiografii, teatrze, nauce i publicystyce*, [w:] K. Białas, K. Słaboszewska, S. Śmiechowicz (red.), *Złe kobiety czy zła sława? Negatywne wizerunki kobiet na przestrzeni dziejów*, Warszawa 2020, s. 74–89.

³⁹ Por. św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006, s. 110–113.

⁴⁰ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 32.

⁴¹ Seneka, *O pocieszeniu Polibiusza*, 7; cytata za: Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1998, s. 456–457.



i umiarem, a swoim sposobem bycia zawsze ukazywać monarszy majestat. W tę koncepcję w pełni wpisywał się zwłaszcza współczesny de Quevedowi Filip IV, który:

Robił wrażenie na obcokrajowcach, jak choćby ambasadorze francuskim, zdolnością trwania w trakcie wydarzeń publicznych niemal bez ruchu, „niczym marmurowy posąg”, tak, że jedynie poruszał ustami. Filip w rzeczywistości rzadko występował publicznie. Uczestniczył w obrzędach religijnych, ceremoniach dyplomatycznych i niekiedy odbywał przejażdżkę w karecie, ale zasadniczo wolał być niewidoczny. Jadał publicznie tylko raz w tygodniu.

Taki sposób odgrywania roli monarchy nie był swoisty dla Filipa IV, lecz należał do tradycji hiszpańskiej, w której ogromnie ceniono spokojne dostojeństwo, czyli tak zwane *sosiego* [...] Skoro król na ogół przebywał za kulisami, każde jego pojawienie się na scenie publicznej było tym bardziej olśniewające⁴².

De Quevedo twierdził, że to zdystansowanie od otoczenia i okazywanie godności jest szczególnym obowiązkiem monarchy, gdyż zbytnia poufałość wobec poddanych jest zniewagą wobec korony:

Królowie owi, którzy znieważają koronę swoją, zbytnim swoim stowarzyszeniem i zabawkami z poddanymi swoimi, zowią to łaską swoją przeciwko sługom, co im kredyt traci, bo jedną publiczną sprawą i nieostrożnością gubią reputację swoją. Królu, urząd twój i dostojeństwo, które masz pokrewności nie ma. Jesteś sierotą, ani masz mieć, ani znać równego sobie nikogo, ani ojca, ani powinnych, gdy przyjdą, ani sekretarzów, miłych oprócz tego, który czyni wolę Ojca Twego⁴³.

Hiszpański myśliciel w swym wywodzie tworzy zatem pewną koncepcję ubożego monarchy (wręcz sieroty, jak zaznaczono w powyższym cytacie), który trzodzi się dla dobra państwa. Dochodzi wobec tego do wniosku, że w takim kontekście władca musi być przez swych poddanych chroniony przed wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi, podobnie jak figura króla w szachach. Owymi wrogami są, rzecz jasna, w pierwszej kolejności pochlebcy, co de Quevedo podkreśla w swym dziele kilkakrotnie. Krytykuje przy tym nie tylko samych pochlebców, ale także władcę, który któregoś z nich uczyni swoim faworytem i zanadto wywyższy względem innych swych poddanych. Sposób postępowania wobec pochlebców jest zdaniem de Quevedo jednym z aspektów, które pozwalają odróżnić dobrego władcę od złego⁴⁴. Dobry jest oczywiście ten, który pochlebców odrzuca. De Quevedo dostrzega także, że monarchowie ulegający pochlebcom i posiadający faworytów są przeciwieństwem Chrystusa:

⁴² P. Burke, *Fabrykacja Ludwika XIV*, Warszawa 2011, s. 183.

⁴³ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 47.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 44.



Chrystus Pan, Król prawdziwy swoich naśladowców małą rzeczą nakarmia, by ich najwięcej było. Królowie zaś nasi jednego wszystką intratą swoją nakarmić nie mogą⁴⁵.

De Quevedo daje wobec tego monarchom radę, aby nie rozdawali swoim poddanym wielkich majątków, a co najwyżej małe nagrody, i to tylko tym, którzy będą w stanie ograniczyć swoje ambicje i zadowolić się nimi. Jednocześnie zdaniem autora *Polityki Bożej* król nie powinien oddawać swym poddanym także zbyt szerokich prerogatyw w ramach sprawowania władzy, co wynika już z tego, że ma on być przeciw naśladowcą Chrystusa:

Oblig ten jest na urzędzie królewskim, że potrzeba tego Królestwu jego i poddanym, aby za nim chodzili. W całym Nowym Testamencie nie czytamy innej rzeczy, gdy jest mowa o Apostołach i Chrystusie, jeno taką „Szli za nim”. Tego nie czytamy, aby Chrystus miał za nimi chodzić⁴⁶.

Monarchę, który by dawał się sterować swym poddanym, de Quevedo porównuje do ślepca z kosturem w ręku zamiast berła⁴⁷. Hiszpański myśliciel stwierdza przy tym:

Nieprzystojna to rzecz, aby Król błądził, ale jeśli ma błądzić, mniejsze zgorszenie będzie, jeśli według swego zdania pobłądzi niż cudzego⁴⁸.

Tego typu stwierdzenia w dziele autorstwa de Quevedo są nie tylko poradą dla władcy, ale także formą krytyki sytuacji w Hiszpanii, w której w pierwszej połowie XVII wieku coraz większe znaczenie zyskiwali królewscy faworyci, co było procesem krytykowanym nie tylko przez autora *Polityki Bożej*⁴⁹, ale także innych autorów, takich jak Mateo Lopez Bravo, który rządy *valido* dyskredytował w publikacji pod tytułem *De rege et regendi ratione*⁵⁰. Natomiast sam de Quevedo w innych swych działach w krytyce

⁴⁵ Ibidem, s. 45. Podobne myśli o umiarkowaniu w nagradzaniu można znaleźć również na kolejnych stronach dzieła de Quevedo, np. „dobrym jest ten Sługą Królewskim, u którego to drogo, że nim jest” – ibidem, s. 103. Podejście takowe wiąże się z przekonaniem o tym, że szczególną rolę w sprawowaniu władzy odgrywa dobór dobrych doradców, a chciwość i pragnienie wzbogacenia się nie były uznawane za cechy takiego doradcy, por. ibidem, s. 115 i 142 („kto łakomie zbiera złoto i srebro, złodziejem jest”).

⁴⁶ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 124.

⁴⁷ Ibidem, s. 125.

⁴⁸ Ibidem, s. 125.

⁴⁹ Por. A. del Rio, op. cit., s. 374; B. Baczyńska, op. cit., s. 210; O. Jouffroy, *Dieu, le ministre et le roi. Délégation et justification du pouvoir dans Política de Dios. Gobierno de Cristo de Francisco de Quevedo*, „Dialogues d’histoire ancienne” 2017, nr 17 s. 619–636.

⁵⁰ A. Malcolm, *Royal Favouritism and the Governing Elite of the Spanish Monarchy. 1640–1665*, Oxford 2017, s. 21.

zjawiska „faworytyzmu” posuwa się jeszcze dalej niż w metaforycznych fragmentach *Polityki Bożej* i na przykład w *Grandes anales de quince dias* o królu Filipie III wyraża się w następujący, dosadny sposób: „Piszę na przełomie dwóch epok o monarsze [Filipie III], który nigdy nie został prawdziwym królem”⁵¹.

Władca, wykonując swe obowiązki i sprawując władzę, nie powinien jednak rządzić w sposób woluntarystyczny. Ma słuchać rad ludzi mądrych⁵², aby nie podzielić losu biblijnego króla Achaba⁵³. Przy czym, rzecz jasna, rozpoznanie mądrości w tym czy innym doradcy jest szczególnie trudnym zadaniem. Sam de Quevedo nie porusza kwestii dotyczących doboru odpowiednich doradców poza prostym wskazaniem różnicy między doradcą dobrym, który zadowolony jest niewielkimi nagrodami, i złym, zbierającym dla siebie zaszczyty i majątki⁵⁴. Kwestie te poruszane były jednak o wiele szerzej przez innych hiszpańskich parenetyków księcia chrześcijańskiego.

W szczególności władca powinien mieć określone cnoty, zwłaszcza sprawiedliwość, którą de Quevedo rozumie w sposób klasyczny jako równą odpłatę⁵⁵. Wychodzi przy tym z założenia, że ci, którzy stoją wysoko w hierarchii, powinni ponosić cięższe kary (co ujawnione zostaje już we wstępie). W szczególności obok samych monarchów dotyczy to sędziów:

Sędzia, gdy grzeszy, zasłużył na wszystkie kary [...] mniej złego robią zbrodniowie niż zły sędzia. Jakakolwiek kara wystarczy na złodzieja i mężobójcę, wszystkie nie wystarczą na sługę sprawiedliwości. Sędzia zły, karząc złego, daje wzgardzenie z siebie. Zły urzędnik grzbiet zbrodniarzom trzyma i obmawia złoczyńców z winy, dobry zaś hamuje i na munsztuk bierze chciwości wyuzdane⁵⁶.

Takie potępienie złego sędziego wiąże się z potępieniem złych monarchów, przy czym władca zaniedbujący swoje obowiązki zdaniem de Quevedo jest bardziej winny niż jakikolwiek urzędnik, gdyż postępując w sposób niegodziwy, niejako sam podkopuje swój autorytet, ponieważ poddany powinien wiedzieć, że król jest panem nie tylko z urodzenia, ale także ze swych zasług. Dostrzegalne są tutaj zaczątki późniejszej, karlistowskiej koncepcji prawowitości pochodzącej z wykonywania władzy (*legitimidad de ejercicio*), która powinna iść w parze z legalnością z pochodzenia (*legitimidad de*

⁵¹ A. Feros, *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III. 1598–1621*, s. 1.

⁵² F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 155.

⁵³ Achab był izraelskim królem (panującym w latach 874–853 p.Ch.), który odrzucił rady Izraelczyków i za namową swej żony Izabel zaczął czcić pogańskie bóstwa. Jego panowanie zakończyło się śmiercią w trakcie oblężenia Ramot, 1 Krl 16, 32.

⁵⁴ Por. F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 45.

⁵⁵ Ibidem, s. 19.

⁵⁶ Ibidem, s. 57–58.

origen)⁵⁷. Myśl ta zostaje w najwyższym stopniu podkreślona w apostrofie do króla: „sługa niechaj zna, żeś się Panem z zasługi urodził, nie z ojca”⁵⁸.

Aby monarcha mógł sprostać tym zadaniom, musi charakteryzować się określonymi cechami. De Quevedo wymienia wśród nich pokorę, sprawiedliwość i miłosierdzie (tudzież łagodność, łaskawość). Szczególną rolę przypisuje monarszej sprawiedliwości, która powinna łączyć się z łagodnością⁵⁹, ale jednocześnie autor uważa, że istnieją pewne sytuacje, w których król powinien być srogi i bezwzględny, a mianowicie sądząc tych, którzy:

Wniwecz obracają ubogich ludzi

Pod płaszczykiem religijności gromadzą majątki i skupiają urzędy kościelne i beneficja
Przywłaszczają sobie dobra wdów i sierot.

Gdy król takowy rodzaj ludzi postrzeże, w domu swoim nie ma czekać, ażby kto inny karał i wyrzucał, lepiej uczyni, gdy sam weźmie do ręki korbacz, a nie berło⁶⁰.

Król zatem ma być srogi wtedy, gdy staje się obrońcą uciśnionych, czyli pełni jedną spośród podstawowych funkcji monarszych wymienianych przez hiszpańskich parenetyków księcia chrześcijańskiego⁶¹. Szczególną cnotą, jakiej de Quevedo wymaga od księcia, jest ostrożność, która ma przejawiać się zarówno w relacjach z poddanymi, a w szczególności z urzędnikami, jak i w pilnowaniu swego majątku („[monarchowie] swe dobra powinni mieć w rejestrze”)⁶².

De Quevedo wie jednak, że nie każdy władca dorasta do jego wizji monarszej władzy. Cóż wobec tego powinien czynić poddany, gdy monarcha zaniedbuje swoje obowiązki albo co gorsza, postępuje w sposób okrutny wobec swych poddanych, stając się tyranem? Niejednoznacznej odpowiedzi na to pytanie de Quevedo udziela w *Dyskursie o Marku Brutusie*. W myśl tej odpowiedzi największym problemem, przed jakim staje potencjalny buntownik czy nawet królobójca, jest jednoznaczne stwierdzenie,

⁵⁷ M. Śrama, *Wychowanie do rządzenia...*, s.106; por. J. Bartyzel, *Nic bez Boga, nic wbrew Tradycji...*, s. 157; A. del Rio, op. cit., s. 399 („W krytycyzmie de Quevedy – tak jak u Saavedry Fajardo i Graciána – przebijają się już niektóre najbardziej charakterystyczne cechy prawie całej nowoczesnej myśli hiszpańskiej”).

⁵⁸ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 74.

⁵⁹ Sprawiedliwość pozbawioną łagodności de Quevedo wzorem św. Augustyna poczytuje za grzech: „[zbyteczna sprawiedliwość] jest to grzech, w który wpadają [ci], którzy rządzą Rzeczami publicznymi [...] Są to obłudnicy: sprawiedliwości Bożej używają na pomstę i na obelgę, i czynią z niej *arma offensiva* [broń ręczną]. Wilcy to, nie sędziowie, zdrajcy i świętokradcy nie panowie” – F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 19.

⁶⁰ Ibidem, s. 122.

⁶¹ A. de Guevara, *Zegar monarchów*, tłum. A.F. Roszkowski, Wilno 1783, s. 169.

⁶² F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. 27.



czy aby na pewno dany władca rzeczywiście przestał być dobrym monarchą i stał się tyranem. W celu ukazania tej kwestii de Quevedo prezentuje historie dwóch przedstawicieli rzymskiego rodu Brutusów. Pierwszego (Lucjusza Juniusza Brutusa), który w VI wieku przed Chrystusem stanął na czele buntu przeciwko ostatniemu królowi rzymskiemu z dynastii etruskiej – Tarkwiniuszowi Pysznemu, oraz drugiego (Marka Juniusza Brutusa) – zabójcy Juliusza Cezara. Hiszpański myśliciel w celu dokonania oceny ich czynów porównuje postępowanie obu władców, stwierdzając, że jedynie Tarkwiniusz zasługiwał na miano tyra⁶³. U kresu swych rozważań, podsumowując, stwierdza: „Juniusz Brutus zaczynał jako głupiec, a skończył jak mędrzec. Marek Brutus zaczynał natomiast jako człowiek mądry, a skończył jako głupiec”⁶⁴. Przez to wszystko de Quevedo chce powiedzieć, że tyranobójstwo jest ostatecznością, a poddani powinni potrafić żyć zarówno pod panowaniem dobrych, jak i złych władców⁶⁵. Nie udziela jednak jednoznacznej odpowiedzi w kwestii dopuszczalności owego tyranobójstwa w różnych prawdopodobnych okolicznościach.

Niejednoznaczność poglądów de Quevedo dotyczących tyranobójstwa wynika poniekąd z poglądów jego poprzedników. Już św. Tomasz, dopuszczając bunt przeciwko tyranowi, stawiał szereg warunków, które powinny być spełnione, aby poddany mógł dokonać aktu tyranobójstwa⁶⁶. J jednocześnie wątpił w celowość podejmowania takowego działania, gdyż nikt nie może gwarantować, że ewentualny nowy władca nie okaże się jeszcze gorszy, na co św. Tomasz wskazywał, przytaczając opowieść o staruszce z Syrakuz, która modliła się o zachowanie tyra⁶⁷. Co więcej, samo tyranobójstwo nie powinno być dokonane na podstawie prywatnego przeświadczenia, ale publicznego autorytetu⁶⁸.

Z kolei hiszpańscy autorzy częstokroć unikali problemu tyranobójstwa. Saavedra Fajardo, współczesny de Quevedowi, jedynie stwierdza, że naturalną konsekwencją

⁶³ Podsumowanie tych rozważań zob. F. de Quevedo, *The controversy about Resistance and Non-resistance. Discuss'd in Moral and Political Reflexions on Marcus Brutus, who slew Julius Caesar in the Senate House*, s. 90–93.

⁶⁴ Ibidem, s. 94.

⁶⁵ Ibidem, s. 95.

⁶⁶ J. Bartyzel, *Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa*, „Societas et Ius” 2017, nr 6, s. 14.

⁶⁷ „Zapytana przez samego tyra⁶⁷, dlaczego tak czyni, odparła: Kiedy byłam dziewczynką, ponieważ mieliśmy okrutnego tyra⁶⁷, tęskniłam za innym. Po jego zabiciu nastał nieco gorszy, toteż koniec jego panowania również miałam za coś wielkiego. Jako trzeci ty zacząłeś być naszym rządcą – jeszcze gorszym. Jeśli więc ciebie wezmą, jeszcze gorszy przyjdzie na twoje miejsce” J. Bartyzel, *Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa*, s. 15.

⁶⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, cytata za: J. Bartyzel, *Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa*, s. 16.



niegodnych czynów monarchy jest bunt. Z poglądem tym godzi się piszący nieco później, w ostatnich dekadach XVII wieku, Francuz Jacques-Bénigne Bossuet⁶⁹ niepotępiający sprzeciwu wobec rządów biblijnego króla Roboama, który na początku swego panowania skierował do poddanych następujące słowa:

Ojciec mój obciążył jarzmo wasze, a ja przyłożę do jarzma waszego; ojciec mój chłostał was biczami, a ja was chłostać będę basatykami⁷⁰.

Niejednoznaczne stanowisko wobec buntu przeciwko władcy nie jest jednak regułą, gdyż Juan de Mariana przyznawał prawo do tyranobójstwa „każdemu pojedynczemu poddanemu, sugerując jedynie uprzednie podjęcie próby zgromadzenia ludu albo (jeżeli to okazałoby się niemożliwe) uzyskanie porady od wykształconych i poważnych ludzi”⁷¹.

Francisco de Quevedo zgodnie z filozofią tomistyczną nie potępia zatem tyranobójstwa, ale dostrzega pewne paradoksy związane z niejednoznacznym moralnie czynem, jakim jest obalenie tyra. Równocześnie jednak de Quevedo przywołuje postać mądrego Cyncerona, który wołał ponieść śmierć niż wystąpić przeciwko rządzącym. Można więc stwierdzić, że hiszpański myśliciel, sam buntu przeciwko monarsze nie pochwalając, uważał podobnie jak później Diego de Saavedra Fajardo, iż rewolta może być odpowiedzią na niesprawiedliwe działania monarchy, z którą również władca musi się liczyć, gdy nie sprawuje swej funkcji w sposób odpowiedni.

Dzieła de Quevedo łączą zatem w sobie elementy będące głosem w dyskursie dotyczącym bieżącej polityki Hiszpanii (kwestia faworytów) z uniwersalną myślą o charakterze monarchicznym ze szczególnym uwzględnieniem aspektu parenetycznego. To wszystko z silnymi wątkami religijnymi. Wszakże ukazany tutaj przykładem dla monarchów był sam Chrystus. Zdaniem niektórych współczesnych badaczy autor *Polityki Bożej* był najbardziej wszechstronnym z hiszpańskich autorów złotego wieku. Alfonso Rey w swej książce *The last days of humanism. A reappraisal of Quevedos thought* pisał:

Gracián czy Saavedra Fajardo nie pisali miłosnych wersetów, tak jak Lope de Vega czy Góngora nie pisali traktatów politycznych. Quevedo połączył oba te pola działalności i odniósł w nich sukces⁷².

⁶⁹ J.B. Bossuet, *Politique Tirée de l'Écriture Sainte*, Paris 1709, s. 525. Jednocześnie Bossuet nie potępiał buntu, który byłby następstwem niesprawiedliwych działań, choć przy tym dostrzegał różnicę pomiędzy sprzeciwem wobec władcy a podważaniem decyzji urzędników, ibidem, s. 260.

⁷⁰ 2 Krl, 12, 14–15 (za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, Kraków 1962, s. 405).

⁷¹ J. Bartyzel, *Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa*, s. 19.

⁷² A. Rey, *The last days of humanism. A reappraisal of Quevedos thought*, New York 2015, s. 127.



Z kolei sama *Polityka Boża* autorstwa de Queveda jest utworem, który najwcześniej spośród wszystkich hiszpańskich pism parenetycznych doczekał się dokonanego przez anonimowego tłumacza ukrywającego się pod pseudonimem Janusz Iberyjski przekładu na język polski w roku 1633, a zatem już siedem lat po pierwszym wydaniu⁷³. Stosunkowo szybka recepcja dzieła de Queveda w Rzeczypospolitej była spowodowana tym, że w naszym kraju, podobnie jak w Hiszpanii, szczególną rolę w myśli filozoficzno-politycznej odgrywało odpowiednie ukształtowanie monarchy, traktowane jako „uniwersalne antidotum na bolączki władzy państwowej”⁷⁴. Jednocześnie praktyka polityczna w Polsce i w Hiszpanii przez długi czas była podobna (w Hiszpanii szczególna rola *fueros* i lokalnych parlamentów, w Polsce przywilejów i sejmu⁷⁵), w wyniku czego w Rzeczypospolitej hiszpańska myśl polityczna spotykała się ze znacznym zainteresowaniem, co w większym stopniu niż w przypadku de Queveda widoczne jest w recepcji twórczości Diega de Saavedry Fajardo.

Jednocześnie wspomniane już postrzeżenie odpowiedniego sposobu ukształtowania monarchy jako uniwersalnego antidotum sprawiło, że de Quevedo w swych rozważaniach, wzorem wcześniejszych hiszpańskich parenetyków księcia chrześcijańskiego, o wiele bardziej skupiał się właśnie na monarszych cnotach i relacjach władcy z poddanymi, przede wszystkim z doradcami, niż na poprawnym urządzeniu państwa. Szczególną wartością jego dzieła w kontekście historii XVII-wiecznej Hiszpanii jest jednak potępienie zjawiska „faworytyzmu” i dokonanie pewnej spójnej charakterystyki dobrego księcia chrześcijańskiego.

⁷³ F. de Quevedo, *Polityka Boża*, s. tytułowa. Por. M. Strzałkowska, *Historia literatury hiszpańskiej*. Zarys, s. 160.

⁷⁴ A.M. Stasiak, *Teoria władzy monarszej czasów stanisławowskich. Studium idei*, Lublin 2013, s. 289.

⁷⁵ Por. J. Orzechowska-Waślawska, *Baskowie. Powstanie współczesnego narodu*, Kraków 2014, s. 25–27. Co ważne, w Hiszpanii, podobnie jak w Rzeczypospolitej, istniała koncepcja nobilitacji nadawania praw szlacheckich rodowitym mieszkańcom niektórych miast, takich jak Vizca i Alava, co jest rozwiązaniem podobnym do dopuszczenia do wolnej elekcji przedstawicieli najznacniejszych miast (np. Kraków, Gdańsk), zob. np. R. Łaszewski, *Historia ustroju Polski*, Toruń 1995, s. 26–28, 46; M. Bogucka, H. Samsonowicz, *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986, s. 323. Rzeczą oczywistą jest przy tym dominacja zarówno w Polsce, jak i w Hiszpanii katolicyzmu. Wobec szeregu podobieństw ustrojowych hiszpańskie traktaty polityczne były obecne również w Rzeczypospolitej w ilości o wiele większej, niż mogłaby na to wskazywać odległość między oboma państwami. Z drugiej jednak strony polskie teksty filozoficzno-polityczne na terenie Półwyspu Iberyjskiego były niemal nieznanne, choć jednocześnie Polska budziła w Hiszpanach pewne zainteresowanie jako odległy, wschodni kraj, w którym umieszczano na przykład akcje sztuk teatralnych, niemających jednak zbyt wiele wspólnego z polskimi realiami, zob. H. Ziomek, *Obraz Polski w hiszpańskim dramacie złotego wieku*, „Prace Polonistyczne. Studies in Polish Literature” 1987, nr 43, s. 39–52; J. Tazbir, *Krzywoprzysięzca Władysław w opinii potomnych*, „Kwartalnik Historyczny” 1985, nr 3, s. 511–532.



Bibliografia

- Azaustre Galiana A., *Estructura y argumentación de España defendida, de Francisco de Quevedo*, „Bulletin Hispanique” 2012, nr 1, s. 117–152.
- Baczyńska B., *Historia literatury hiszpańskiej*, Warszawa 2014.
- Bartyzel J., *Magisterium Kościoła a problem tyranobójstwa*, „Societas et Ius” 2017, nr 6.
- Bartyzel J., *Nic bez Boga, nic wbrew Tradycji. Kosmowizja polityczna tradycjonalizmu karlistowskiego w Hiszpanii*, Radzymin–Warszawa 2019.
- Bireley R., *The Counter-Reformation Prince: Anti-machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill NC 1990.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, wstęp Z. Izdebski, Warszawa 1958.
- Bogucka M., Samsonowicz H., *Dzieje miast i mieszczaństwa w Polsce przedrozbiorowej*, Wrocław 1986.
- Bossuet J.B., *Politique Tirée de l'Écriture Sainte*, Paris 1709.
- Burke P., *Fabrykacja Ludwika XIV*, Warszawa 2011.
- Candelas Colodron M.A., *Política en los versos de Quevedo*, „Studi Ispanici” 2011.
- Ettinghausen H., *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford 1972.
- Fernández-Guerra y Orbe A., *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas colección completa*, Madrid 1859.
- Feros A., *Kingship and Favoritism in the Spain of Philip III. 1598–1621*, Cambridge 2006.
- Feros A., *Monarchs and favourites*, [w:] R.L. Kagan, G. Parker (red.), *Spain, Europe and the Atlantic*, Cambridge 2002.
- Guevara A. de, *Zegar monarchów*, tłum. A.F. Roszkowski, Wilno 1783.
- Irving W., *The Legend of Don Roderick*, [w:] *Spanish papers and the other*, Vol. 1, New York 1866.
- Jauralde Pou P., *Francisco de Quevedo (1580–1645)*, Madrid 1998.
- Jouffroy O., *Dieu, le ministre et le roi. Délégation et justification du pouvoir dans Política de Dios. Gobierno de Cristo de Francisco de Quevedo*, „Dialogues d'histoire ancienne” 2017, nr 17, s. 619–636.
- Kamen H., *Imperium hiszpańskie. Dzieje rozkwitu i upadku*, tłum. T. Prochenka, Warszawa 2008.
- Laures J. S.J., *The Political Economy of Juan de Mariana*, New York 1928.
- Lugo D.F.A., *Quevedo contra Richelieu*, „La Parinolla” 2009, nr 13, s. 167–182.
- Łaszewski R., *Historia ustroju Polski*, Toruń 1995.
- Malcolm A., *Royal Favouritism and the Governing Elite of the Spanish Monarchy. 1640–1665*, Oxford 2017.
- Morford M.P.O., *Stoics and Nestoics. Rubens and the Circle of Lipsius*, Princeton 1991.
- Nanu I., „*La Segunda Partida*” de Alfonso X el Sabio y la tradición occidental de los specula principum, praca doktorska obroniona na Universidad de Valencia 2013, https://www.academia.edu/2492265/La_Segunda_Partida_de_Alfonso_X_el_Sabio_y_la_tradici%C3%B3n_occidental_de_los_specula_principum_La_Deuxi%C3%A8me_Partie_d_Alphonse_X_le_Sage_et_la_tradition_occidentale_des_specula_principum_ [dostęp: 11.11.2020].
- Orzechowska-Waławka J., *Baskowie. Powstanie współczesnego narodu*, Kraków 2014.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, Kraków 1962.
- Quevedo F. de, *The controversy about Resistance and Non-resistance. Discuss'd in Moral and Political Reflexions on Marcus Brutus, who slew Julius Caesar in the Senate House*, London 1710.

- Quevedo F. de, *España defendida*, oprac. R. Selden, „Boletin de la Real Academia de Historia” 1916, t. 69, s. 140–182.
- Quevedo F. de, *Polityka Boża*, s.l. 1633.
- Quevedo F. de, *La rebelion de Barcelona ni es por le guevo, ni es por el fuero*, [w:] F.A. Fernandez-Guerra y Orbe (red.), *Obras de D. Francisco de Quevedo Villegas*, t. 1, Madrit 1876, s. 281–286.
- Quevedo F. de, *Sny. Godzina dla każdego, czyli Fortuna mózgiem obdarzona*, tłum. K. Wojciechowska, wstęp i oprac. K. Piekarec, Warszawa 1982.
- Quevedo F. de, *Żywoć młodzika niepocziwego imieniem Pablos, czyli wzór dla obieżyświatów i zwierciadło flutów*, tłum. K. Wojciechowska, wstęp i oprac. P. Sawicki, Warszawa 1978.
- Rey A., *The last days of humanism. A reappraisal of Quevedos thought*, New York 2015.
- Rio A. del, *Historia literatury hiszpańskiej*, t. 1: *Od początków do 1700 roku*, tłum. K. Piekarec, Warszawa 1976.
- Saavedra Fajardo D. de, *Le prince chrestien et politique*, Paris 1668/Amsterdam 1670.
- Seneka, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1998.
- Stasiak A.M., *Teoria władzy monarszej czasów stanisławowskich. Studium idei*, Lublin 2013.
- Strzałkowska M., *Historia literatury hiszpańskiej. Zarys*, Wrocław 1966.
- Śrama M., *Czarna legenda królowej Bony w historiografii, teatrze, nauce i publicystyce*, [w:] K. Białas, K. Słaboszewska, S. Śmiechowicz (red.), *Złe kobiety czy zła sława? Negatywne wizerunki kobiet na przestrzeni dziejów*, Warszawa 2020, s. 74–89.
- Śrama M., *Wychowanie do rządzenia, czyli rzecz o hiszpańskich zwierciadłach książąt*, [w:] M. Karhut (red.), *Studia z historii i kultury krajów języka hiszpańskiego. Refleksje młodych hispanistów. Biblioteka polsko-iberyjska*, t. 16, Lublin 2020, s. 96–109.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O królowaniu*, tłum. M. Matyszkowicz, Kraków 2006.
- Tazbir J., *Krzywoprzysięzca Władysław w opinii potomnych*, „Kwartalnik Historyczny” 1985, nr 3, s. 511–532.
- Ziomek H., *Obraz Polski w hiszpańskim dramacie złotego wieku*, „Prace Polonistyczne. Studies in Polish Literature” 1987, nr 43, s. 39–52.

